

**Jakub Koryl**

Uniwersytet Jagielloński

## Intelektualna i akademicka tożsamość *animal studies*. Wprowadzenie

### Abstract

#### **Intellectual and Academic Identity of Animal Studies: An Introduction**

This article aims at a preliminary reflection upon the question of what *animal studies* are, in terms of their somewhat unprecedented subject matter and nomadic academic status. Consequently, it provides neither a history of *animal studies* nor a survey of recent trends or academic or political achievements. The article asks four questions about the intellectual assumptions and foundations of *animal studies*, namely, about the domains, lines, instruments and purposes of thought of this discipline. All this leads to a phenomenological description of a thinking which is finally capable of discovering and considering the animality of non-human animals on its own terms, instead of regarding it only as an aspect of humanity, its counterpart or antithesis. The article argues that right up until Husserl and Heidegger, different variants of Western metaphysics and the fixed confines of fields of academic studies constantly prevented thinking from grasping the essentially diversified animalities. Therefore also *animal studies* would have been nothing but an unfeasible project. Nowadays, regardless of their socio-political implications and journalistic appeal, *animal studies*, being first and foremost a matter of thinking, remain an extremely challenging task.

**Słowa kluczowe:** *animal studies*, zwierzęcość, posthumanizm, fenomenologia, hermeneutyka

**Keywords:** animal studies, animality, posthumanism, phenomenology, hermeneutics

W ślad za obwieszczonym w drugiej połowie XIX stulecia wyczerpaniem się tradycyjnego paradygmatu metafizyki zachodniej nie poszła poznawczo, jeśli nie niezawodna, to chociaż przygodnie albo lokalnie użyteczna alternatywa myślenia o rzeczywistości jako całości wprawdzie wielokształtnej, ale uporządkowanej i ujmowanej w pojęcia o funkcjonalnie określonym zasięgu. Alternatywa, która zdając sprawę z pluralistycznej specyfiki świata nie neutralizowałaby tej wielopostaciowości do zsekularyzowanej postaci monoteizmu. Myślenie o zwierzęcości jako kategorii usytuowanej na przecięciu nie tylko gatunkowo i osobowo różnych porządków ontycznych i etycznych, ale także co najmniej kilku humanistycznych, społecznych i przyrodniczych dyscyplin jest tyleż czytelną, co wciąż frapującą ilustracją tego wyzwania, jakie konstruktywnemu myśleniu rzuciły demaskujące przewartościowania posthumanizmu. O skali tego wyzwania, wiążącego dla indywidualnych i społecznych form dzisiejszego myślenia, mówienia oraz działania, pouczają już jego bliższe i dalsze precedensy. Pozwalają one bowiem zrekonstruować listę pytań, które, demontując stopniowo logocentrycznie uporządkowaną strukturę relacji człowieczeństwa i zwierzęcości, przygotowały grunt, jakim aktualnie administruje posthumanizm. Lista takich pytań jest długa, bywa, że zaskakująca, całościowo wciąż jeszcze nieznana. Wszelako już tych kilka arbitralnie (co nie znaczy – bezmyślnie) dobranych i omówionych poniżej pytań, które rozmaicie kwestionowały utrwalone w tradycji humanistycznej wyobrażenia na temat zwierzęcości, pozwala zrozumieć sens odpowiedzi udzielanych przez *animal studies*. Nade wszystko pozwala także wstępnie ocenić wagę problemu, jakim wciąż pozostaje ich intelektualna i akademicka tożsamość, czyli na jakim obszarze, w jaki sposób, z pomocą czego i w jakim celu *animal studies* myślą o zwierzęcości.

Poddając metafizykę scholastyczną programowej *destructio*, Marcin Luter już w 1536 roku ostrożnie stwierdzał: „Nie ma teraz potrzeby dyskutować, czy człowiek jest określony właściwie lub nie jako zwierzę (*animal*)”, skoro, co wyjaśniał nieco dalej, „zdajemy się chyba w niedostatecznym stopniu dostrzegać jego przyczynę materialną”<sup>1</sup>. Problemem dla Lutra była istotnie powiązana ze zwierzęcością cielesność, która przestawała oznaczać obszar działania niezracjonalizowanych popędów i instynktów, a więc niższy element w antropologicznym *compositum*. Jako kategoria należąca odąd do porządku fenomenologicznego cielesność samodzielnie służyła do kompleksowego opisu wewnątrzświatowego, temporalnego i intencjonalnie zracjonalizowanego sposobu bycia, orzekała o światowości świata prawdziwie ludzkich doświadczeń. Jako taka zupełnie rozmijała się ze swoim ujęciem w platonizujących

---

<sup>1</sup> *Disputatio Reverendi viri Domini D. Martini Lutheri de Homine, Anno 1536* [w:] *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe*, Bd. 39-1, Weimar 1926, s. 175, l. 5–6, 26–27. Wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora tego tekstu.

wariantach myśli chrześcijańskiej, która zwierzęcość nazbyt pochopnie i też powierzchownie przeciwstawiała człowieczeństwu. Niespełna cztery wieki później Lutrowi wtórował Martin Heidegger. Omawiając typowe dla nowożytności koncepcje prawdy i wiedzy, oceniał, iż żadna z nich nie potrafi się oprzeć „hałaśliwej pompatyczności naszego oraz cudzego życia duchowego”, w rezultacie czego pierwotne pytanie o człowieka, uwzględniające zwierzęcość jako taką, pozostaje niedostępne dla psychologii, antropologii, etyki oraz socjologii<sup>2</sup>.

Zadawane przez człowieka pytanie o *Dasein* było w zamyśle Heideggera pytaniem nade wszystko o to, czym człowiek nie jest (m.in. o tym mówi różnica ontologiczna), dzięki czemu myślenie zostało wreszcie otwarte na to, co prawdziwie nie-ludzkie. Owa nie-ludzkość nie oznacza jednak tradycyjnych przedmiotów metafizyki zachodniej, jak Bóg albo to, co w logocentrycznej hierarchii stworzenia usytuowane powyżej i poniżej człowieka, skoro myślenie zyskuje tutaj fenomenologicznie wewnątrzświatowy i po heideggerowsku bez-bożny horyzont. W rezultacie nie wyklucza ono zwierzęcości zwierząt innych niż człowiek jako możliwego desygnatu tego, co nie-ludzkie. Ta bezprecedensowa na taką skalę zmiana kierunku w myśleniu człowieka o tym, co nie-ludzkie i zarazem wewnątrzświatowe, okazuje się decydująca dla początku innego niż dotychczas, bo posthumanistycznego rozumienia zwierzęcości. Pytaniem ukrytym przed nowożytnymi koncepcjami prawdy i wiedzy jest bowiem i to, którego *toutes proportions gardées*, gdyż wciąż na ontycznym obszarze, stale poszukując *animal studies*. Chodzi im mianowicie o takie pytanie, które *primo* w prawdziwie krytyczny sposób potrafi odnajdywać i eksponować to, co dla zwierzęcości dystynktywne; które *secundo* jest zdolne w dekolonizacyjny sposób wyodrębniać i kontrastować elementy składające się na wielopostaciowość zwierzęcości, mierzonej nie tylko jedną, gatunkowo uprzywilejowaną miarą; które *tertio et ultimo* radzi sobie także z wyznaczaniem dla zwierzęcości radykalnie pluralistycznych granic i określaniem dla niej takich właśnie możliwości.

Takiego pytania tradycja humanistyczna nie potrafiła postawić zasadniczo z dwóch powodów. Po pierwsze, albo filozoficznie orzekała o zwierzęcości jako aspekcie człowieczeństwa, albo teologicznie kontrastowała je z człowieczeństwem. Po drugie, tłumacząc λόγος jako *ratio*, tradycja łacińska zupełnie zneutralizowała, a w najlepszym razie strywalizowała dalece nieoczywisty dla myślenia greckiego problem zwierzęcości jako bycia istotą żywą, która nie tyle myśli (*cogitare*), ile raczej odbiera (*voεiv*) to, co autonomicznie uobecnia się w kręgu jej odbioru. Dystynktywna dla metafizyki łacińskiej, a co za tym

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main 1978 (Gesamtausgabe, 26), s. 20–21. *Metafizyczne podstawy logiki* to wykład, który Heidegger wygłosił w semestrze letnim roku akademickiego 1927/1928 na uniwersytecie w Marburgu.

idzie – również dla tradycji humanistycznej, kategoria rozumu i myślenia jako władzy sądzenia, która człowieka czyni miarą także dla wszelkiej możliwej i faktycznej postaci zwierzęcości, jest zatem biegunowo odległa od λόγος, który na przekór powierzchownym lekturom Arystotelesa wcale nie był, jako tzw. różnica gatunkowa, atrybutem przynależnym wyłącznie człowiekowi. W klasycznej myśli greckiej oznaczał on różnicę albo stopnia między różnymi zwierzętami, albo funkcji, jaką u nich każdorazowo spełniał; λόγος wskazywał więc jedynie na odmienną wśród zwierząt specyfikę odbierania i zbierania tego, co dane. Począwszy już od Heraklita, poprzez Arystotelesa, co najmniej do Plutarcha zwierzętom innym niż człowiek konsekwentnie nie odmawiano *logosu* – każda istota żywa w różnym stopniu nim dysponuje i w rozmaity sposób z niego korzysta. Kiedy zatem Heidegger w 1956 roku zupełnie serio pytał: „Czyż zwierzęta, a nawet rośliny nie są istotami przedstawiającymi [*vorstellende*]?” i natychmiast odpowiadał „Z pewnością”<sup>3</sup>, to w ten sposób demaskował niezdolność metafizyki łacińskiej do rozumienia zwierzęcości prawdziwie nie-ludzkiej. Istotnie. Zwierzę rozumne, symboliczne, komunikatywne, czy wreszcie interpretujące to historyczne egemplifikacje tego ograniczenia. Wspólnym mianownikiem tych stanowisk jest nie tylko kategoriałnie fundująca je Porfiriuszowa taksonomia, odróżniająca rodzaj od różnicy nieodłącznej i istotnej, ale nade wszystko zawężona do horyzontu ludzkich doświadczeń postać zwierzęcości, zdeterminowana wyłącznie przez kryteria racjonalności, symboliczności, komunikacji i rozumienia. Tę barierę, tyle że z samego środka myślenia już postmodernistycznego, zidentyfikował także Jean-François Lyotard. Elementem wspólnym nierzadko wzajemnie wykluczających się humanistycznych autointerpretacji z ostatniego stulecia była, jego zdaniem, konsekwentnie niekwestionowana wartość człowieka jaka taka<sup>4</sup>. Należy dodać, że to wartość również niekwestionowalna, skoro bez względu na konkretną, dodatnią lub ujemną, postać sądu wartościującego człowiek nieodmiennie pozostaje punktem odniesienia i uzasadnienia dla tego, co nie-ludzkie, a więc normatywną miarą dla własnych działań na obszarach naturalnie doń nienależących. Co za tym idzie, pytanie kwestionujące myślenie o człowieku jako centrum odgraniczonym od nie-ludzkich peryferii byłoby przedsięwzięciem niebezpiecznym zarówno dla uporządkowanego, jak i pozbawionego trwałego uzasadnienia obrazu rzeczywistości. Wraz ze swoimi paradygmatami zwierzęcości człowiek jako wartość jest bowiem archimedesowym punktem rzeczywistości.

Bez względu na swoją narracyjną albo naukową formę wiedzy te nieustannie metafizyczne (co nie znaczy, że zawsze esencjalistyczne) sposoby myślenia mają kłopot z rozumieniem istotnie cudzej zwierzęcości. Naturalnie nie chodzi tu, a w każdym razie nie wyłącznie, o dyskusowany głównie w publi-

<sup>3</sup> *Idem, Der Satz vom Grund*, Frankfurt am Main 1997 (Gesamtausgabe, 10), s. 62.

<sup>4</sup> J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris 1988, s. 9.

cystyce etyczny, ekologiczny i legislacyjny problem traktowania zwierząt, ale o same możliwości myślenia o gatunkowych albo o osobowych relacjach i reprezentacjach w obrębie zwierzęcości jako takiej. Tym, co łączy te sposoby, jest zarówno ich poznawcza motywacja, jak i społeczno-polityczne uwikłanie, a więc stosowanie uprzednio uzgodnionych kryteriów (prawda, skuteczność, sprawiedliwość, piękno, obyczaj itd.), uwarunkowanych co prawda konkretną sytuacją, ale każdorazowo orzekających raczej o swoich użytkownikach niż o zewnętrznych wobec nich desygnatach. Na tym nie koniec. Wprawdzie konkretne i dynamicznie powiązane ze sobą zjawiska zachowują pierwszeństwo przed abstrakcyjnymi operacjami myślenia, ale na drodze deskrypcji, oceny, weryfikacji i falsyfikacji ujmowane są w tyleż ogóle, co już nieruchome formuły kategoryzujące rzeczywistość, jak rodzaj i gatunek. Innymi słowy, tzw. „praktyki kulturowe”, a więc codzienne, intuicyjne raczej niż krytyczne, formy rozumienia i sytuowania się w świecie poprzedzają „praktyki artystyczne”, czyli techniki rozmyślnie operujące spekulatywnymi albo praktycznymi umiejętnościami<sup>5</sup>. Pytanie jednak, w jakim stopniu to pierwszeństwo, a co za tym idzie – również dynamika relacji międzygatunkowych możliwe są do zachowania na obszarze myślenia posthumanistycznego?

Przykłady zwierzęcości oraz kategorii gatunku dostatecznie jasno pokazują, jak ich postulowane w dyskursie posthumanistycznym odpowiednio wielopostaciowość oraz transgraniczność zostają na gruncie metafizyki albo ujednolicone i zawężone do takiej postaci, która odpowiada przyjętym kryteriom, albo wzajemnie skontrastowane i rozdzielone. Uzasadnienie tego sięga sformułowanych w *Isagodze* Porfiriusza podstawowych reguł myślenia zachodniego. Według obowiązujących rozróżnień kategoryalnych, takich jak gatunek i rodzaj, zostaje bowiem logicznie wykluczone, by ten pierwszy mógł orzekać o drugim. Jeśli zatem rodzaj jest orzekany o gatunku (co oznacza, że gatunek jest podporządkowany rodzajowi) i nigdy na odwrót, to relacja człowieczeństwa z ujmowaną rodzajowo zwierzęcością zostaje znamienne ograniczona:

Należy bowiem orzekać – wyjaśnia Porfiriusz – albo równe o równym, jak „rzący” o koniu albo większe o mniejszym, jak „zwierzę” o człowieku, ale nigdy mniejsze o większym. Nie mówi się wszak, że zwierzę jest człowiekiem, tak samo jak można powiedzieć, że człowiek jest zwierzęciem<sup>6</sup>.

Obserwacja praktyki językowej potwierdza trwałość tej reguły. W języku potocznym „zwierzę” nie oznacza człowieka, ale konia, krowę, świnie itd. Jeśli natomiast pojęcie „zwierzęcia” nazywa człowieka, to w trybie re-

<sup>5</sup> Zob. M. Bał, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2012, s. 157.

<sup>6</sup> Porfiriusz, *Wstęp do „Kategorii” Arystotelesa* [w:] Arystoteles, *Kategorie – Hermeneutika*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 95.

torycznej wiktyimizacji, która – jako postać „gatunkowizmu” – faworyzując czystego człowieka kosztem np. brudnej świni, wyklucza poza granice człowieczeństwa określone zachowania jako nie-ludzkie, czyli właśnie zwierzęce<sup>7</sup>.

To przykład i obserwacja tylko z pozoru banalne. Wszak to właśnie w mowie potocznej, o czym dostatecznie dobrze wiemy co najmniej od czasu Johanna Gottfrieda Herdera i Wilhelma von Humboldta, intuicyjnie i przedrefleksyjnie, a więc w stopniu większym niż w zracjonalizowanym dyskursie naukowym albo w tzw. praktykach artystycznych, odkładają się wyobrażenia jej użytkowników o ich własnym świecie jako *Lebenswelt*. Jednakowoż to właśnie fenomenologiczny „świat życia” staje się pierwszą poważną możliwością wyjścia poza kategoriałne ograniczenia. Oznacza on bowiem nie tylko powiązanie wspólnie uwarunkowanych podmiotów ludzkich i zwierzęcych, które razem i nieustannie konstytuują światowość *Lebenswelt*, ale nade wszystko wskazuje na horyzontalną strukturę wszelkiego doświadczania tych wielokierunkowych relacji, z czego późny Husserl w pełni zdawał sobie sprawę<sup>8</sup>. W dalszej perspektywie dzięki horyzontalności współ-bycia, życia-w, czyli form wykluczających izolację w ramach *Lebenswelt* bytu nieuwarunkowanego i dominującego, możliwe staje się uwolnienie myślenia od dotychczasowych ograniczeń metafizyki, czy szerzej – tradycji humanistycznej. Pozwala bowiem na rozumienie i zachowanie takiej relacji między człowiekiem i zwierzęciem, która nie zostaje unieruchomiona i zhierarchizowana, czyli sprowadzona do gatunku jako kategorii regulatywnej, różnicującej i legitymizującej postulat nadrzędności i subordynacji. W konsekwencji wyswobodzone z gatunkowizmu fenomenologiczne istnienie-w czyni sensownym i na dobre otwiera posthumanistyczne poszukiwania takiego rozumienia, które pozwalają wypełniać bodaj podstawowy i otwarcie formułowany dezyderat *animal studies*, by odzyskać światowość świata zbudowanego na przewartościowanych relacjach między-

---

<sup>7</sup> Zob. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004, s. 18; D. LaCapra, *Powrót do pytania o to, ludzkie i zwierzęce*, przeł. K. Bojarska [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 426–432.

<sup>8</sup> Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben von W. Biemel, The Hague 1976, s. 222–223, l. 19–30, l. 1–12, s. 141, l. 5–19, s. 191, l. 17–30, s. 208, l. 20–38, s. 210, l. 5–10, s. 238, l. 15–20; *idem*, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 29–30, 42. Por. też *idem*, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisaniami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 89–90. Opublikowane w 1913 roku *Idee* wciąż jeszcze mówią o relacjach uprzedmiotawiających oraz uzasadniających je kryteriach aksjologicznych, estetycznych albo funkcjonalnych (dobry, piękny, użyteczny).

gatunkowych<sup>9</sup>. Dodawać już nie trzeba, że u swoich podstaw jest to postulat prawdziwie fenomenologiczny.

Fundamentalna zmiana, jaką myśleniu o wytworach człowieka dało przeniesienie rozumienia w horyzont dziejowości (*Geschicklichkeit*), okazała się jednak nie dość radykalna dla statutowych celów *animal studies*. Impet dziejowości, opierający się na zasadzie, wedle której „zmiennosc przejawów życia, na którą jesteśmy wystawieni, domaga się od nas nieustannie nowego rozumienia”<sup>10</sup>, nie przekraczał bowiem granic gatunkowych, skoro dotyczył jedynie elementów i relacji w obrębie kulturowych autointerpretacji człowieka. Zidentyfikowany przez Habermasa zestaw czynników kwestionujących logocentryczną i rozumną podmiotowość człowieka, jak bycie, struktura i formująca moc dyskursu<sup>11</sup>, również okazał się za wąski. Mimo to, właśnie zdająca sprawę z horyzontalnej struktury doświadczenia hermeneutyka, która przeciwdziała kategoryjnej petryfikacji, pozwala zrekonstruować adekwatną dla posthumanistyki domenę, a w jej ramach także właściwe cele myślenia. Naturalnie nie chodzi tu o wskazywanie analogii między *animal studies* a poheideggerowską i postmodernistyczną hermeneutyką, ani tym bardziej o nieuzasadnioną próbę traktowania hermeneutyki jako ich metodycznej podstawy. Emancypacyjne motywacje posthumanizmu, a *animal studies* w szczególności, znajdują swoje źródłowe uzasadnienie w hermeneutycznej rezygnacji z myślowego obiektywizmu w imię wszelkich możliwych form idiosynkrazji, a w dalszej perspektywie także w rozejściu się wiedzy jako praktyki społecznej i nauki jako politycznie niezaangażowanego obszaru weryfikacji i falsyfikacji.

Myślenie hermeneutyczne cechuje potrzeba ocalenia nie tylko jednostkowości doświadczenia przed kompulsywną hegemonią abstrakcyjnych procedur, ale nade wszystko tego, co nieciągłe i nieregularne przed unieważniającymi je uniwersalnymi zasadami. Konstytutywną funkcją myślenia *ut varietur* jest zatem pluralizowanie świata, a więc odkrywanie takiej jego wielopostaciowości, która nie ma nic wspólnego z zestawem odmiennych sposobów i perspektyw patrzenia na zawsze-to-samo. *Animal studies* mają więc charakter opisowy, skoro krytycznie lub aprobatywnie zdają sprawę ze zmieniającego się lub wciąż możliwego stanu rzeczy, nie zaś metanarracyjnie orzekają o jego obiektywnych warunkach i takież kryteriach. Rolą tych studiów, niechętnych wszelkim postaciom fundamentalizmu, esencjalizmu i opresywnego myślenia *ne varietur*, jest uwypuklanie i wyciąganie wniosków z niejednoznaczności zamaskowanych w humanistycznym myśleniu o zwierzęcości, demaskowanie

<sup>9</sup> Zob. D.J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2008, s. 3.

<sup>10</sup> W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł., oprac. i posł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 113.

<sup>11</sup> Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2007, s. 351.

dziejowego, nie zaś nieuwarunkowanego charakteru idoli humanizmu, wreszcie – czynienie relacji i reprezentacji międzygatunkowych trudniejszymi, niż przedstawiały je różnice kategorialne tradycji humanistycznej. Innymi słowy, te destruktywno-konstruktywne aspiracje *animal studies* określa „próba raczej przyłgnięcia do pierwotnej trudności życia niż pomylenia jej z metafizyką [...] chęć opisania nieregularności i odmienności, które w nas zamieszkują”<sup>12</sup>, co jest również pierwszym i najważniejszym zadaniem hermeneutyki postmodernistycznej.

Jeśli zatem fenomenologia w jej późnohusserlowskich konfiguracjach uwalnia myślenie od tradycyjnych rozróżnień kategorialnych, a więc niewłaściwych sposobów i narzędzi problematyzowania zwierzęcości jako takiej, to hermeneutyka poheideggerowska pozwala tę zwierzęcość skonkretyzować, a więc, po pierwsze, zakreślić dla myślenia obszar zwierzęcości przekraczający jedynie ludzkie wyobrażenia, po drugie, wskazać myśleniu cele adekwatne do obszaru, na którym się porusza. Korzystając z doświadczeń fenomenologii, a także dekonstrukcji, ten typ myślenia, celowo przekraczając jawne i niejawne procedury metafizyki obecności, respektuje to, co Bernhard Waldenfels nazywa „różnicą responsywną” między tym, na co myślenie odpowiada, i samą treścią odpowiedzi<sup>13</sup>. W rezultacie takie myślenie jest zdolne operować na uprzednio niedostępnym dla siebie obszarze hiperfenomenów, które w ten sposób ujawniają się myśleniu, że nieustannie wymykają się kategoryzacji. To zatem obszar wreszcie radykalnie nie-ludzki, ponieważ ani nie da się go logicznie wyprowadzić z pojęcia człowieka, ani strywalizować do postaci aspektu człowieczeństwa. Zadaniem myślenia na takim obszarze jest zarówno rozumienie inności, by ją nie tyle oswoić, ile stale zachowywać jako inność, jak i inwentaryzowanie anormalności, by je nie tyle unieważnić, co dzięki nim zdemontować humanistyczne konstrukcje normatywności. Na poziomie podstawowych operacji myślowych hermeneutyka ponowoczesna z jej fenomenologicznymi implikacjami definiuje zatem intelektualną tożsamość *animal studies* jako rodzaj myślenia, które zamiast schodzić na metafizyczną drogę na skróty, konsekwentnie porusza się na gruncie tego, co dotychczas było przysłonięte. U podstaw motywacji i procedur *animal studies* leży bowiem konstytutywny dla nich wysiłek fenomenologiczno-hermeneutyczny, który każdorazowo i bez względu na konkretnie podejmowane wybory określa ich myślową specyfikę. Responsywne rozumienie na cudzych zasadach tego, co humanistycznie i kolonialnie zmarginalizowane, to zadanie, jakie opisanemu tu myśleniu wyznacza John Caputo w swojej najnowszej książce:

---

<sup>12</sup> J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indianapolis 1987, s. 1, 6.

<sup>13</sup> Zob. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 55.



W hermeneutyce radykalnej przyjmujemy punkt widzenia wyrzutek i outsiderów, tych mianowicie, których zdanie zostało zaniedbane lub wykluczone. Postmodernistyczna, radykalna hermeneutyka przyjmuje perspektywę marginesu. [...] Nie sprzeciwia się ona rozmowie, ale troszczy o tych, którzy do rozmowy nie mogą się włączyć – albo dlatego, że są wykluczeni, albo dlatego, że brak im koniecznych umiejętności językowych lub mówią w nowy sposób<sup>14</sup>.

Przewartościowania, z których *animal studies* mają zdawać sprawę, sięgają znacznie dalej, a co za tym idzie – są, w mojej ocenie, znacznie większym wyzwaniem niż te zachodzące na obszarze tzw. filozofii dekolonizacji. Te ostatnie programowo przemawiają wprawdzie w imieniu Inności albo raczej samej Inności oddają głos, ale to wciąż tylko odmienność rasy, klasy, płci albo seksualności<sup>15</sup>. O ile zatem filozofie dekolonizacji mają charakter, by tak rzec, wewnątrzgatunkowy, ponieważ dotyczą nowego ujmowania relacji między różnymi ludźmi i ich kulturowymi wytworami, o tyle myślenie o zwierzęcości także zwierząt innych niż człowiek mierzy się z problemem przedstawienności (heideggerowskie *vorstellend*) rzeczywiście nie-ludzkich. W rezultacie *animal studies* tylko wtedy dostarczą jakichkolwiek rozwiązań (wprawdzie o lokalnym i przygodnym zakresie, ale mimo wszystko konstruktywnych), gdy będą nie tyle i nie tylko demontować kulturowe wytwory człowieka, ile raczej przekraczać gatunkową taksonomię i poszukiwać idiomów na innych niż ludzkie obszarach. Jedyna forma zwierzęcości, jaką człowiek dysponuje na wyłączność, a więc taka, którą może względnie swobodnie nazywać, kategoryzować i posiadać, to bowiem jego własne życie, tylko – co nie bez racji podkreśla Agamben – zwierzęcość człowieka<sup>16</sup>. Oddawanie głosu innej zwierzęcości jest więc przedsięwzięciem znacznie bardziej wymagającym, oznacza bowiem coś więcej (a każdym razie coś innego) niż typowe dla *actor-network theory* odnajdywanie sprawczości relacyjnie powiązanych czynników pozaludzkich, zarazem wymaga czegoś więcej niż tylko połączonych sił różnych dyscyplin. Pierwotnie stabilne i funkcjonalnie spetryfikowane, ponieważ należące do słownika biologicznego, filozoficznego, teologicznego, fenomenologicznego albo kulturowego, pojęcie zwierzęcości jest bodaj najbardziej reprezentatywną ilustracją zmian, jakim w posthumanistycznym horyzoncie podlegają pojęcia odtąd stale przemieszczające się między dyscyplinami.

Wobec powyższego nasuwają się jeszcze dwa pytania, dotyczące już akademickiej tożsamości *animal studies*. Po pierwsze, dlaczego dyscypliny uniwersyteckie, które w wyizolowanej postaci z odrębnymi dla siebie przedmiotami i metodami nierzadko dostarczały naukowego uzasadnienia szowinizmu

<sup>14</sup> J.D. Caputo, *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information*, London 2018, s. 10.

<sup>15</sup> Por. A. Finkelkraut, *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1992, s. 68.

<sup>16</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, s. 79–80.

gatunkowego, w inter- albo transdyscyplinarnie zmodyfikowanej formie mają radzić sobie z radykalnie spluralizowaną wielopostaciowością tego, co zwierzęce? Po drugie, czy *animal studies* uzupełniają posthumanistyczne reguły spekulatywne o nowe zasady, czy też rezygnując z tej inicjującej roli, wprowadzają jedynie nowych graczy do dotychczasowej gry? O ile na pierwsze pytanie odpowiedzi udziela niejako obserwacja samej praktyki studiów nad zwierzętami, czyli tego, w jaki sposób i z pomocą czego one działają, o tyle drugie z nich pozostaje na obecnym etapie metarefleksji pytaniem wciąż otwartym. Jednakowoż dla ukonstytuowania akademickiej samodzielności *animal studies* już samo jego postawienie, na serio i bez zakładania jakiegokolwiek odpowiedzi, jest towarem najpilniejszej potrzeby.

Ustawiczna praca nad pojęciami jest wysiłkiem *par excellence* hermeneutycznym. Nie tylko nadaje ona pojęciom postać funkcjonalnego narzędzia, adekwatnego na przyjętym przez badacza obszarze, ale także dostarcza takiego ich rozumienia, które daje choćby lokalną i przygodną orientację w stale demontowanych strukturach myślowych. Odpowiedzią na taką potrzebę jest – jak poucza Mieke Bal – wędrówka nie teorii albo koncepcji, ale samych pojęć między teoriami, koncepcjami i dyscyplinami<sup>17</sup>. Opuszczając swoje dotychczasowe ramy, warunkowane tradycyjnym podziałem kompetencji akademickich, pojęcia zaczynają poruszać się na nowym dla siebie obszarze, jeśli natomiast wracają do pierwotnej macierzy, to już w zupełnie innej, funkcjonalnie i substancjalnie, postaci. Motywacje towarzyszące takiej wędrówce pozwalają zrozumieć raczej trans- niż interdyscyplinarną tożsamość *animal studies*. Interdyscyplinarna konfrontacja własnej dziedziny z innymi dziedzinami byłaby bowiem niezgodna z hermeneutyczną specyfiką i aspiracjami myślenia o zwierzęcości, skoro nie tylko utrwałyby tradycyjny podział kompetencji akademickich, ale nade wszystko nie wychodziłaby poza utrwalony w ich granicach zestaw problemów. Tymczasem *animal studies* dlatego kwestionują tradycyjne granice i zestawy kompetencji, że zwierzęcość sytuowano albo na marginesach co najmniej kilku dyscyplin akademickich, albo na ich skrzyżowaniu. Zwierzęcość zatem konstruktywnie i z pożytkiem dla siebie zmienia swoje znaczenie oraz przekształca dyscyplinę, do której zawędrowała. Podkreślana w systematycznych ujęciach transdyscyplinarność *animal studies*, jako „rodzaj wieloczołowej refleksyjności, niezbędnej [...] wobec tego, że (z definicji) żaden dyskurs, żadna dyscyplina nie może uczynić transparentnymi warunków własnych obserwacji”<sup>18</sup>, jest nie tylko jedyną dostępną im formą akademickiego usytuowania, ale także odpowiedzią na ponowoczesną

---

<sup>17</sup> Zob. M. Bal, *op.cit.*

<sup>18</sup> C. Wolfe, *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, przeł. K. Krasuska, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 142. Zob. też A. Potts, P. Armstrong, *Cultural Studies and Human-Animal Studies: What Do They Have in Common?* [w:] *Teaching the Animal: Human-Animal Studies across the Disciplines*, ed. M. DeMello, New York 2010, s. 1.

kondycję wiedzy, której zadaniem i możliwością jest poszukiwanie lyotardowskich instabiliów<sup>19</sup>. Granice dyscyplin będą zatem albo płynne i otwarte, albo same dyscypliny staną się bezużyteczne. Potwierdzeniem tego mogą stać się podejmowane również w Polsce inicjatywy akademicko-dydaktyczne, jak uruchomiony przed rokiem na Uniwersytecie Warszawskim kierunek antro-pozoologia<sup>20</sup>.

W posthumanistycznym dykjonariuszu trudno mi odnaleźć takie użycie pojęcia zwierzęcości, które na transdyscyplinarnej drodze nie uczyniło choćby kilku kroków. Zwierzęcość nie jest już bowiem kategorią dla przykładu jedynie fenomenologiczną albo tylko biologiczną, ale taką, jaką nigdy wcześniej nie była, bez względu na akademickie afiliacje jej dzisiejszych użytkowników. Zarazem bez tej hermeneutycznej pracy pojęcie zwierzęcości pozostałoby w najlepszym razie skamieliną o wyłącznie historycznej wartości, czyli świadectwem tego, czym ono aktualnie być nie powinno. Tymczasem ze względu na swój transdyscyplinarny charakter *animal studies* poświęcają uwagę zagadnieniom, które dotychczas, jak właśnie zwierzęcość zwierząt innych niż człowiek, mieściły się poza granicami rzeczywistych kompetencji samodzielnych domen wiedzy. Nie oznacza to bynajmniej, że transdyscyplinarnie zmodyfikowane pojęcia tracą swój normatywny charakter. W tym względzie jedyna zmiana, która ich dotyczy, to ich hermeneutyczna, nie zaś esencjalistyczna ontologia, na co już pół wieku temu uwagę zwrócił Peter Szondi<sup>21</sup>. Wprawdzie jego diagnoza postulatywnie dotyczyła literaturoznawczej egzegezy, ale pozbawiając reguły i kryteria interpretacji uniwersalnego, obiektywnego i nieuwarunkowanego charakteru, a ich nieustanną modyfikację oraz ustawiczną wykładnię tych samych tekstów według odmiennych miar przyjmując za podstawowe zadanie hermeneutyki, Szondi w ten sposób wydobywał również dla całego posthumanistycznego myślenia praktyczne i poznawczo konstruktywne implikacje z późnodiltheyowskiej i heideggerowskiej hermeneutyki. Zachowując jedynie lokalną funkcjonalność, pojęcie zwierzęcości nie tworzy w rezultacie iluzji ujednoliconego obrazu tego, o czym mówi. Tak jak rozumienie nigdy nie dobiega końca, tak i pojęcia będące rezultatem hermeneutycznego wysiłku nigdy na trwałe nie zakorzeniają się w jednej tylko dyscyplinie. Hermeneutyka zatem z konieczności zakłada dla pojęcia zmianę usytuowania, jak również grę językową będącą miernikiem rzeczy-

<sup>19</sup> Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 157–161.

<sup>20</sup> Dobrą orientację na gruncie anglosaskim daje wspomniana już książka *Teaching the Animal...*, w której zebrano programy studiów z obszaru kilkunastu dyscyplin humanistycznych, społecznych i przyrodniczych, w tym także z zakresu antro-pozoologii (zob. *ibidem*, s. 170–201).

<sup>21</sup> Zob. P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, herausgegeben von J. Bollack, H. Stierlin, Frankfurt am Main 1975 (Studienausgabe der Vorlesungen, 5), s. 11–14.

wistego miejsca, w którym dane pojęcie obecnie się znajduje. Odpowiedź na często dziś zadawane pytanie o naukową i akademicką legitymizację praktyk transdyscyplinarnych jest zarazem odpowiedzią na pytanie o metodyczną i narzędziową samodzielność w swojej istocie nomadycznych *animal studies*. Nie trzeba już chyba uzasadniać, dlaczego taka odpowiedź nie będzie i nie może być jednoznaczna i skończona.

Teksty zebrane w tym numerze „Wielogłosu” w rozmaitym stopniu, ponieważ z różnych perspektyw, zdają sprawę z trudności wpisanych w intelektualną i akademicką specyfikę *animal studies*. Mając na względzie zasygnalizowane tu problemy i wyzwania, jak również dalece niejednoznaczną, bo fenomenologiczno-hermeneutyczną i stale pozostającą w ruchu tożsamość studiów nad zwierzętami i zwierzęcością, wypada mi z pełną odpowiedzialnością stwierdzić, że do namysłu i oceny oddajemy czytelnikom zeszyt, którego cel jest skromny, ale przemyślany. Jest nim, co pragnę na zakończenie podkreślić, próba przywrócenia zwierzęcości jej pierwotnie skomplikowanej postaci, a więc uczynienia z niej tematu myślenia, które wprawdzie nie pozostaje obojętne na rzeczywisty los człowieka i innych zwierząt, ale zostaje wyswobodzone od ideologizacji i wulgarnego zaangażowania politycznego, a więc przewidywalnych i monochromatycznych diagnoz. Zebrane tu artykuły raczej stawiają pytania, a więc jedynie zakreślają horyzont prawdopodobnych rozwiązań, niż udzielają gotowych odpowiedzi. W prawdziwie hermeneutycznym geście raczej dają orientację i wskazują możliwe kierunki, niż docierają do celu. Nieograniczone do przygodnej publicystyki *animal studies* pozostają dzięki temu wielkim zadaniem dla myślenia, a zarazem równie dużym wyzwaniem dla ruchomych granic w ramach uniwersyteckich kompetencji. Zapraszamy do lektury.

## Bibliografia

- Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002.
- Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2012.
- Caputo J.D., *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information*, London 2018.
- Caputo J.D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indianapolis 1987.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł., oprac. i pośl. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

- Disputatio Reverendi viri Domini D. Martini Lutheri de Homine, Anno 1536*, [w:] *D. Martin Luthers Werke*, kritische Gesamtausgabe, Bd. 39-1, Weimar 1926.
- Finkelkraut A., *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1992.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2007.
- Haraway D.J., *When Species Meet*, Minneapolis 2008.
- Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main 1978 (Gesamtausgabe, 26).
- Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, Frankfurt am Main 1997 (Gesamtausgabe, 10).
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrział i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben von W. Biemel, The Hague 1976.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993.
- LaCapra D., *Powrót do pytania o to, ludzkie i zwierzęce*, przeł. K. Bojarska [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010.
- Liotard J.-F., *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris 1988.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Porfiriusz, *Wstęp do „Kategorii” Arystotelesa*, [w:] *Arystoteles, Kategorie – Hermeneutika*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1975.
- Potts A., Armstrong P., *Cultural Studies and Human-Animal Studies: What Do They Have in Common?* [w:] *Teaching the Animal: Human-Animal Studies across the Disciplines*, ed. M. DeMello, New York 2010.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.
- Szondi P., *Einführung in die literarische Hermeneutik*, herausgegeben von J. Bollack, H. Stierlin, Frankfurt am Main 1975 (Studienausgabe der Vorlesungen, 5).
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009.
- Wolfe C., *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, przeł. K. Krasuska, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2.